La felicidad en el fin de los tiempos: una crítica al progreso desde Aldous Huxley

Emiliano Peláez Castañeda

Fui y seré me ponen triste –recitó Lenina–; tomo
un gramo [de soma] y sólo soy.
-Aldous Huxley, *Un mundo feliz*[1]

Aldous Huxley tuvo la pericia de observar a fondo la sociedad capitalista de su tiempo. Vio así que el ejercicio de poder se concentraba cada vez más en recompensar las actitudes deseadas de la gente, antes de castigar las indeseadas. La promesa final del capitalismo sería un mundo sin sufrimiento, incluso sin suplicio, donde todos pudieran ser felices, a pesar de la explotación de clase. Según esta visión progresista de la historia, algún día la humanidad encontrará una sociedad feliz, que logre atender las demandas y necesidades de toda la población, sin que ello implique cambiar las relaciones entre clases sociales. El capitalismo del final de los tiempos, de acuerdo a esto, es aquel donde nadie puede dejar de ser feliz a pesar de su condición social y material, es decir, es aquel que logra resolver sus propias contradicciones y limitaciones. Huxley no ignoró que la realización de esta utopía burguesa implicaría la construcción de subjetividades enajenadas que vuelvan a los cuerpos sujetos dóciles y útiles, tanto en el trabajo como en el consumo, para mantener la estabilidad social del fin de los tiempos, es decir, de la llegada de la utopía (lo cual acabaría rozando con el totalitarismo). Los elementos que Huxley atribuye a esta sociedad futurista se encuentran presentes, de alguna u otra manera, ya en nuestros tiempos capitalistas, y por eso

[1] Aldous Huxley, "Capítulo 6", *Un Mundo feliz*, p. 58.

es que resulta fascinante analizar lo que Huxley vaticinó para el futuro a partir de lo que vio en su presente.

En *Un mundo feliz*, o *Brave new world* en el original, se muestra una especie de mezcla entre un estado totalitario, donde las libertades individuales están seriamente restringidas, y una sociedad capitalista, donde el poder se ejerce a través de la felicidad y los placeres; es decir, es una sociedad que ejerce un control casi absoluto hacia sus habitantes a partir del poder concentrado en la vida y no en la muerte, a diferencia de los estados totalitarios tradicionales. En el mundo feliz de Huxley ya no hay espacio para el sufrimiento. Existe un estado de perpetua felicidad que sólo es posible por el triunfo de la razón sobre la naturaleza salvaje y violenta, es decir, porque la razón logró dominarla hasta extinguir sus terrores. Emancipó finalmente al humano y lo volvió amo del mundo, de forma que fue posible construir una sociedad sin conflicto y sin contradicciones. La razón desencantó el mundo y lo volvió un plano matemático medible y calculable; y entonces también lo volvió un instrumento.

La medición matemática (con su precisión milimétrica), la predicción científica, la categorización aristotélica, forman parte de la racionalidad conocedora y ordenadora de la realidad. Esta razón busca apropiarse del mundo y concebirlo como instrumento, como medio o como materia prima, y por eso podemos referirnos a ella como razón instrumental. Para ello se despliegan una serie de conocimientos que culminan en una razón mecanizada, que usa la técnica para conseguir determinados fines. Aquí la ciencia se vuelve también un medio que sólo tiene sentido con la eterna promesa del progreso y del capitalismo hacia sus dominados: "algún día todos viviremos felices porque el conocimiento racional del mundo nos liberará".

Por esto, la sociedad del fin de la historia progresista, antes de ser un régimen autoritario que inspire la rabia de sus dominados, debe ser un mundo ajeno a los problemas propios de la vida humana, porque la razón ha logrado resolver cada dificultad gracias la ciencia y a la técnica, al grado de que incluso logró diluir el conflicto entre clases sociales a través del acondicionamiento

biológico y psicológico, es decir, logró mantener la dominación de clase dándole gusto a todos.

Adorno, en su prólogo a *Un mundo feliz*[2], identificó una triada para entender el mundo feliz de Huxley: C*omunidad, Identidad y Estabilidad.* La C*omunidad* se refiere a la subsunción del individuo al todo, su subordinación ante la sociedad; la *Identidad* diluye toda diferenciación entre individuos, acaba con la personalidad, cambia la multiplicidad por la unidad; y la *Estabilidad* "significa el fin de toda dinámica social"[3], el fin de todo anhelo por transformar la realidad, porque lo que existe de *facto* es lo que hace feliz a todos. Esta es la trinidad del fin de la historia. El conjunto de estas tres permite el triunfo de la sociedad que pretende ser la panacea a todos los problemas humanos, pero que de esta forma aspira también a diluir toda libertad individual, a ser totalizante.

Mustafá Mond, el Inspector Mundial del mundo feliz, dirá lo siguiente en una de los diálogos más interesantes de toda la novela:

El mundo es estable ahora. Las personas son felices; tienen cuanto desean, y no desean nunca lo que no pueden tener. Están a gusto; están seguras; nunca están enfermas; no tienen miedo a la muerte; viven en una bendita ignorancia de la pasión y la vejez; no están cargadas de padres ni madres […]; están acondicionadas de tal suerte que, prácticamente no pueden dejar de comportarse como debe de producirse. Y si cualquier cosa no anda bien, ahí está el *soma*.[4]

La civilización de la novela usa tres mecanismos principales para garantizar la felicidad universal y perpetua, y, por ende, la estabilidad: la *predestinación social,* la *hipnopedia* y el *soma*.

La *predestinación social* busca conservar intacta la estructura de clases de la sociedad. Se refiere a una serie de métodos químicos-biológicos para determinar, antes del nacimiento, el cuerpo y, por tanto, la vida de los individuos mientras aún son embriones,

[2] Theodor Adorno, Prólogo a *Un mundo feliz*. p. XI.

[3] *Idem*.

[4] Huxley, *op. cit.*, p. 127.

de forma que sus aspiraciones y pensamientos sean acordes a su realidad social, es decir, a su casta (clase social) y al rol de ésta dentro de la sociedad. Se construyen fisiologías de acuerdo a la necesidad social. Los humanos llegan al mundo como un proyecto ya determinado, al cual encontrarán agradable y se sentirán contentos al realizarlo. Esta primera instancia de determinación de los cuerpos resuelve, por vía de la razón instrumental, la lucha de clases a la que las sociedades siempre se han enfrentado. "El efecto final del *conditioning* [...], es la interiorización y la aprobación de la presión y la opresión sociales por encima de todo lo que haya podido ser en la tradición protestante: los hombres se someten a amar lo que tienen que hacer, sin saber siquiera que eso es someterse."[5] Por ejemplo, los mineros que trabajan a altas temperaturas dentro de las minas son acondicionados químicamente durante su estado embrionario para que el calor les parezca más cómodo que las temperaturas templadas.

Aunado a esto, la *hipnopedia* es la técnica psicológica con la que se forma el comportamiento moral de cada uno, según la casta correspondiente. Consiste en la repetición constante y estratégica de normas morales que los habitantes del mundo feliz deben escuchar al dormir durante los primeros años de su infancia. Un ejemplo interesante de una máxima hipnopédica es: "Vale más desechar que tener que remendar. Cuanto más remiendo, más pobre me siento."[6] De esta forma, se condiciona a quien la escucha para que prefiera desechar aquello que se rompe o descompone, en vez de repararlo, y entonces se vea obligado a comprar de nuevo, a consumir más. Este método busca grabar profundamente mensajes en el inconsciente, de forma que durante el resto de la vida sean estas máximas las que determinen la conducta. La *hipnopedia* busca el gusto y satisfacción a nivel mental por la labor asignada dentro del orden social. "La mayor fuerza moralizadora y socializadora de todos los siglos"[7]. Mientras que la *predestinación social* determina las

[5] Adorno, *op. cit.*, p. XII.
[6] Huxley, o*p. cit.*, p. 27.
[7] *Ibid.*, p. 15.

características físicas, la *hipnopedia* sirve para acondicionar el comportamiento.

Y, finalmente, si por alguna razón las vicisitudes de la vida trajesen nostalgia, dolor, tristeza, melancolía, o amargura, la felicidad está asegurada mediante el *soma*, droga que el mismo Huxley, dentro del libro, describe como una pastilla con los mismos efectos que el alcohol, pero sin sus conocidos inconvenientes. Esta droga desvía la atención de las aflicciones y preocupaciones que alteran la dicha y la felicidad. Al ingerirla todo mal se va y viene, a cambio, una sensación de absoluto bienestar que estabiliza las pasiones del individuo. Cuando las estructuras de la sociedad no son suficientes para perpetuar la felicidad y el orden, el *soma* funge como la válvula de escape para los habitantes del mundo de Huxley. El *soma* es felicidad encapsulada.

El orden social permanece a salvo, pues no hay quien esté inconforme con su realidad, ya que la *predestinación social* y la *hipnopedia* logran determinar cada pensamiento, sentimiento y acción de las personas durante su vida para que sean felices, mientras que el *soma* los salva en caso de caer en algún oscuro abismo de tristeza, melancolía o enojo. En la novela, el Director de Incubación y Acondicionamiento (DIA) revela el secreto de la felicidad: "amar lo que hay obligación de hacer. Tal es el fin de todo acondicionamiento: hacer que cada uno ame el destino social, del que no podrá librarse."[8] La gente ama lo que hace, sin advertir que existe detrás un acto de sometimiento. Todos son felices porque de eso se trata el final de la historia progresista; y así, a la vez, se garantiza el orden social porque ya no hay a donde ir.

El tiempo de la felicidad perpetua es el tiempo del orden y de lo estable. La felicidad busca permanencia, el continuo goce de las dichas y alegrías. El tiempo se detiene cuando se es feliz porque quisiera permanecer, y por eso se olvida mientras dura la felicidad. Nietzsche advirtió la cercanía que hay entre el tiempo y la felicidad en su segunda *Intempestiva*, cuando escribió su fábula sobre el animal olvidadizo:

[8] *Ibid.*, p. 8.

[El animal vive] atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío […]. Así el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle: «esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir». Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre quedó asombrado[9].

El animal no puede tener consciencia temporal ni de sí mismo, y por lo tanto siempre es feliz. En el Londres de Huxley se aspira al animal de la fábula nietzscheana que vive enajenado en el olvido. No existe la consciencia temporal o por lo menos se hace lo necesario para ignorarla. Cualquier artilugio del pasado aparece como algo peligroso, molesto, o en todo caso innecesario. En la novela se dice que "el *soma* hace perder algunos años en el tiempo. […] Cada vacación de *soma* es un fragmento de lo que nuestros antepasados llamaban eternidad"[10]. En el final de la historia el tiempo mismo ha sido olvidado porque esto es necesario para una felicidad perpetua. No cabe recordar.

Así, el tiempo no se puede vivir como devenir, sino que la temporalidad misma se convierte en un orden fijo y sujetado. Desde su definición, la sociedad del fin de la historia es una sociedad del orden, que ha llegado al paraíso prometido y por lo tanto no puede ni debe seguir moviéndose. El final de la historia tiene que ser estático y debe estar sujetado por la felicidad, el olvido y el conocimiento racional del mundo.

Entonces, si para que exista la sociedad del fin de los tiempos es necesario una sujeción del tiempo, un despliegue de la razón en el mundo y en todos los ámbitos sociales (siempre con vistas al fin), una planificación, una distribución, una categorización, es de igual forma menester controlar, ordenar, conocer y sujetar a los cuerpos que habitan dicho espacio social. Por esta razón, la preocupación del Estado debe recaer en promover relaciones de

9 Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida* [*II Intempestiva*], trad. Germán Cano, editorial Biblioteca Nueva, Madrid, s/a, p. 40.
10 Huxley, *op. cit.*, p. 88.

poder que tengan como objetivo acercarse a la vida y ejercer el poder a través de ésta, fortaleciéndola y ya no disminuyéndola.

Foucault sostiene, en su *Historia de la sexualidad I*[11], que el poder y el control sobre la población tuvo un cambio significativo a partir del siglo XVII. A diferencia del antiguo poder soberano, el control ya no se ejerce en función de la capacidad de arrebatar la vida, de reducirla o de lastimarla, sino que, a partir de entonces, se comenzaron a desarrollar nuevas formas de poder que abandonan la muerte como eje central de la soberanía para ahora pasar al aumento de la vida y las fuerzas vitales como medio de control, como eje de las relaciones de poder, y por lo tanto de subjetivación de los cuerpos.

Ese formidable poder de muerte […] parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales.[12]

El poder presta más atención a las formas en las que la vida se conserva, se intensifica y se multiplica, y por eso es que la felicidad de los sujetos es indispensable. Se ha pasado de un viejo poder soberano que hacía morir o dejaba vivir a uno que hace vivir y rechaza la muerte.[13] La muerte, en todo caso, sólo surge legítimamente como herramienta para asegurar la vida: "mata para vivir", así es el mandamiento del nuevo poder que Foucault analiza; se mata a quien signifique un peligro para la vida de la especie, de la población. Se mata en función de la vida.

Este cambio en la mira del poder, dice Foucault, surgió porque el desarrollo del capitalismo requirió un poder que se ejerciera

[11] Michel Foucault, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", *Historia de la sexualidad I*.
[12] *Ibid.* p. 165.
[13] Cf. *Ibid.* p. 167.

sobre la vida, a modo de ensancharla, hacerla fuerte y eficiente, pero a la vez dócil y disciplinada bajo las necesidades de los procesos industriales capitalistas de producción. El capitalismo requirió subjetividades de consumo, pero a la vez cuerpos dóciles y disciplinados en las fábricas.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción [...]. Necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar.[14]

En *Un mundo feliz* la utilizabilidad y docilidad de los sujetos está garantizada mediante los mecanismos de acondicionamiento. Una interesante máxima hipnopédica a la que los niños son sometidos dice lo siguiente: "cada uno trabaja para todos los demás. No podemos prescindir de nadie. Hasta los epsilones[15] son útiles. No podemos prescindir de los epsilones"[16]. Todo cuerpo se vuelve útil y dócil, aun después de muerto. El trabajo se ha apropiado del cuerpo y lo ha vuelto útil socialmente.

Además, en el Londres huxleyleano se presenta no un Estado coercitivo y represor que domine por la fuerza a sus habitantes, sino que, por el contrario, se trata de un Estado preocupado por la felicidad, el placer y el bienestar de sus gobernados: preocupado porque trabajen, consuman y vivan felices. Huxley también comprendió que el capitalismo, antes de necesitar medidas de coacción, necesitaba formas para ejercer el poder a través la vida, es decir para intensificarla, ensancharla, y volverla dócil. "Se gobierna legislando, no pegando"[17], dice Mustafá Mond. Para el capitalismo el aumento de la vida a través de sujetos felices que se plantea el poder es fundamental. Foucault agrega líneas adelante:

[14] *Ibid*. p. 170.

[15] Los epsilones son la casta más baja dentro del sistema de estratificación social del mundo feliz.

[16] Huxley, *op. cit.*, p. 40.

[17] *Ibid.*, p. 26.

Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizás de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar al cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia […], en el campo de las técnicas políticas.[18]

La felicidad potencia la vida, y por eso fue puesta en el centro de las consideraciones del poder, porque así se accede al cuerpo para disciplinarlo, y así, por tanto, surgen las subjetividades de trabajo y consumo que al capitalismo le interesan. La promoción de la felicidad y los placeres se da por la intensificación de la vida que el poder se ha propuesto para lograr penetrarla, conocerla y, finalmente, subjetivarla. El cuerpo se normaliza como uno que forzosamente debe estar entregado a los placeres corpóreos, a la satisfacción, al deseo resuelto, a la felicidad. Todo aquel que salga de esta normalización es una ruptura para el orden y la estabilidad, y por lo tanto debe ser neutralizado, sujetado de nuevo y entonces reinsertado en el orden social, o de otra forma debe ser apartado o eliminado.

Este es el caso de Bernard Marx, uno de los personajes más interesante dentro de la novela, quien por una falla en el proceso de embrionario (pues la fecundación en el mundo feliz se realiza de forma artificial en un laboratorio, lo cual se abordará líneas más abajo) es de estatura reducida para la estatura promedio de su casta, lo cual genera en él un terrible malestar existencial debido al rechazo social de la gente "normal" de su casta. Gracias a esto Bernard no puede entrar en el juego de la perpetua felicidad, pues su condición le hace amargarse pronto si no ingiere algunos gramos de *soma*. No logra comprender las dinámicas socialmente aceptadas, que siempre implican prácticas hedonistas. Bernard es el único que sospecha del orden establecido, que desearía no servir para nada[19], que puede pensar en la posibilidad de que sus

[18] Foucault, *op. cit.*, p. 171.
[19] Cf. Huxley, *op. cit.*, p. 50.

deseos no sean satisfechos para experimentar una fuerte pasión[20]. Sospecha de la felicidad. Él es la excepción en la normalización del cuerpo, la discontinuidad en una pretendida continuidad ordenada y racionalizada, el afuera del límite establecido por la razón que aspira a conocer, a categorizar, a ordenar al mundo y a sus habitantes. Finalmente, en las páginas últimas de la novela, Bernard es exiliado de la sociedad más feliz de la historia.

Siguiendo el análisis propuesto por Foucault, un punto fundamental que le preocupa al *biopoder*, debido al interés por acrecentar la vida, es la consideración del sexo y la sexualidad. Foucault dice que "el sexo es […] acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie"[21]. El sexo es de interés para este poder desde la noción de que a través de él la población puede ser regulada, además de que es matriz de las disciplinas del cuerpo.

En *Un mundo feliz* el control de la población a través de su regulación reproductiva es más que evidente. El primer escenario al que Huxley arroja su novela es el *Centro de Incubación y Acondicionamiento de la Central de Londres*, donde ocurre la producción de nuevos seres humanos que estarán absolutamente determinados desde el aspecto biológico. Allí inicia la novela, cuando el DIA explica a un grupo de jóvenes la forma en la que el centro de incubación funciona:

–Empezaré por el principio –dijo el director, y los estudiantes más celosos anotaron en el cuaderno sus propósitos:

«Empezar por el principio…»

–Éstas –señaló con la mano– son las incubadoras.

Y abriendo una puerta aisladora mostró una serie de ringleras superpuestas de tubos de ensayo.

–La provisión semanal de óvulos –explicó– a la temperatura de la sangre. Aquí las gametas macho –y abrió otra puerta–, que deben conservarse a treinta y cinco en vez de a treinta y siete. La temperatura normal de la sangre esteriliza.[22]

[20] Cf. *Ibid.*, p. 52.
[21] Foucault, *op. cit.*, p. 176.
[22] Huxley, *op. cit.*, p. 2.

No es gratuito que Huxley ponga de inmediato a su lector en el centro de incubación. El control sobre la vida no sólo necesita acrecentarse a través de la felicidad, sino que también es menester tener acceso a ella a través de la sexualidad y la reproducción. En el Londres futurista se ha logrado, a través de la ciencia, separar estos dos ámbitos, para que la sexualidad pueda destinarse por completo al goce. El sexo ya no tiene una dimensión reproductiva, sino que se vuelve una actividad recreativa más dentro del abanico de posibilidades que hay para hacer durante los ratos de ocio. Inclusive, se le ha despojado de toda carga emocional; Adorno escribe al respecto: "se desea la descarga fisiológica como elemento de higiene, y la carga emocional que pueda representar se sienta en cuenta como desperdicio de energía sin utilidad social"[23]. El sexo se ha vuelto un quehacer meramente erógeno. La procreación recae estrictamente en el Estado, ahora la reproducción de la sociedad se lleva a cabo a través de procesos artificiales desarrollados por la ciencia, en el *Centro de Incubación y Acondicionamiento* y ya no en un útero materno. La producción de seres humanos se encamina siempre a la necesidad social; es decir, reproducir o no obreros textiles, por ejemplo, dependerá de si se necesita más fuerza de trabajo en la industria textil o no. La gente puede ahora disfrutar del sexo sin preocupaciones reproductivas ni lazos afectivos, y la reproducción de la especie recae únicamente en las consideraciones del Estado.

En la sociedad futurista de Huxley, la sexualización de la población comienza desde temprana edad, cuando los niños son inducidos a juegos sexuales entre sí que tienen el objetivo de naturalizar el ejercicio erótico y despojarlo de toda consideración reproductiva de la especie. De esta forma, cuando se es adulto, las relaciones sexuales ocurren sólo por placer y están tan naturalizadas que se dan tan pronto dos personas se sienten atraídas mutuamente, sin necesidad del largo y molesto juego de seducción (como lo considerarían los habitantes del mundo feliz), puesto que la realización del deseo nunca puede llegar demasiado tarde desde que se pronuncia el deseo. Se sexualiza a

[23] Adorno, *op. cit.*, p. XV.

la población para conocer, categorizar, administrar, jerarquizar y, finalmente, acceder el cuerpo, porque administrar el sexo permite acceder a la vida.

A partir de que el poder logra llegar al cuerpo a través de la felicidad y el sexo, es posible el surgimiento del cuerpo disciplinado. El cuerpo ha entrado en el campo del conocimiento político. Se le busca útil y dócil, se construyen sujetos. En *Vigilar y castigar* Foucault dice: "el cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. [...] La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos 'dóciles'. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)"[24]. Se hace del cuerpo una máquina eficiente, fuerte, veloz, hábil que logre cumplir sus propósitos determinados, pero a la vez se le constriñe en una subjetividad que lo hace tanto dócil como útil. El cuerpo, de esta forma, se vuelve un objeto en cuanto puede ser subjetivado; se vuelve, como dice Adorno, un sujeto-objeto[25].

La subjetividad podríamos entenderla como un cajón del cual se sacan tarjetas con características específicas, con gustos y aspiraciones determinadas por una relación de poder, y hasta con pensamientos ya predecibles. Cada cajón es una subjetividad distinta que tendrá sus propias tarjetas particulares. Los cuerpos se sujetan, se atan, a un cajón y a sus respectivas tarjetas, y así surge un sujeto dócil, disciplinado, que está condicionado por las relaciones de poder que lo atraviesan.

El cuerpo que el poder logra convertir en objeto de conocimiento, es, finalmente, subjetivado. En *Un mundo feliz* los cuerpos son conocidos por la omnipresente razón instrumental; son estudiados, categorizados, jerarquizados, ordenados, nombrados, y finalmente, normalizados en subjetividades. La razón sujeta al sujeto. El poder administra las posibilidades de vida cuando la conoce y la ordena. Así, si el final de la historia es el momento donde la razón es soberana y donde a través de ésta el mundo y

[24] Michel Foucault, "Los cuerpos dóciles", *Vigilar y Castigar*, p. 126.
[25] Adorno, *op. cit.*, p. XV.

sus habitantes se vuelven instrumento, también es el momento donde los cuerpos son penetrados por subjetividades más sólidas, porque no hay detalle, por mínimo que sea, que escape al conocimiento racional. Cada quien está sujeto a lo que es.

De esta forma, se nos presenta la subjetivación del sujeto como un estado de enajenación, donde el sujeto es, en realidad, vuelto objeto. Esta objetivación del sujeto implica una subsunción hacia el mundo material, del cual el sujeto se vuelve sólo un apéndice, y al cual el individuo cede algo que le es propio. Este algo es la autonomía deliberativa, si concebimos al ser humano dentro de una relación dialéctica con las cosas, donde el mundo material y social lo condicionan a actuar, sin que por eso se determine con rigor el curso de su existencia. Esta condición ontológica del ser humano conlleva esa tensión entre las posibilidades de acción, partiendo de las determinaciones del mundo, y la acción misma, emprendida por el sujeto que habita y transforma dicho mundo determinado. La enajenación del sujeto, por lo tanto, implica que éste abandone su actuar, si bien condicionado, subjetivo en el mundo y se comporte más bien como un objeto que recibe pasivamente el mundo determinado externo.

A partir de que el poder conoce a los sujetos existe una lista predeterminada de gustos, aspiraciones, sentimientos, placeres, pensamientos y demás, de acuerdo a la subjetividad. En *Un mundo feliz*, donde la subjetivación es casi absoluta[26], las aficiones de la gente están determinadas desde el nacimiento y siempre cumplen una función en el orden social, siempre son un instrumento para la estabilidad. Al ser los cuerpos objetos de conocimiento se vuelven a la vez sujetos disciplinados que consumen su propia felicidad.

Podemos reflexionar sobre esta enajenación al modo de la enajenación del obrero que Marx describió en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*[27], donde el trabajador vive el proceso de producción como algo ajeno a él, donde el producto de

[26] Casi absoluta, pues existen casos excepcionales, como el de Bernard Marx, que se presentan como una discontinuidad, como una anomalía a lo que es la regla.
[27] Karl Marx, "El trabajo enajenado" en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

su trabajo se distancia y se presenta como algo extraño a sí, ajeno al trabajador que lo ha producido. Según Marx, en el capitalismo "el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* al productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo"[28]. El mundo de las cosas, de los productos del trabajo, se valoriza a razón directamente proporcional a la desvalorización del mundo humano. Al realizar el mundo objetivado, el obrero se aleja de sí mismo, se ve subsumido al objeto. El producto de su trabajo se le presenta como un objeto extraño. "La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él"[29].

En el fin de la historia la felicidad se impone desde las condiciones externas al sujeto, a partir de las formas preestablecidas e indicadas por la subjetividad. La felicidad está enajenada, fuera de aquel que la siente. Se presenta, además, de forma absoluta porque responde a la estabilidad social, al momento histórico del fin de la línea. Se es feliz porque la razón triunfó, y ese triunfo garantiza una absoluta estabilidad. A partir de ahí se construyen subjetividades que consumen su propia felicidad y el cuerpo se normaliza como aquel que siempre es feliz. La felicidad en el fin de los tiempos pertenece a la sociedad que ha logrado vencer todas las contradicciones de la vida, pertenece a la *estabilidad*, a la *comunidad*, al progreso, pero no a uno mismo porque el *yo mismo* también está enajenado en una subjetividad.

En el prólogo ya citado a la novela de Huxley, Adorno escribe: "el principio moral supremo de ese mundo es que cualquiera pertenece a cualquiera, la fungibilidad absoluta que disuelve al hombre como ser individual, liquida como mera mitología su último en-sí y lo determina como mero para-otro…"[30]. Así, se

[28] *Ibid.* p. 106.
[29] *Ibid.* p. 107.
[30] Adorno, *op. cit.*, p. XVII.

rompe el principio dialéctico que hemos establecido más arriba, donde hay una tensión entre el mundo material y la individualidad subjetiva. Y más adelante agregará: "El hombre que no es más que para otra cosa [...], quedaría sin duda enajenado de su mismidad"[31].

En la ficción huxleyleana, la felicidad se da como un objeto externo y extraño a aquel que es feliz, se da para-otro, para la *comunidad*. Este alejamiento del individuo existe en cuanto *predestinación social*, *hipnopedia* y *soma*: la felicidad está ya dada en el mundo, resuelta y libre de todo conflicto y contradicción; no hace falta más que consumirla a través de la subjetividad. Por eso la realización de esta felicidad significa la desrealización de la autonomía personal. La felicidad deja de ser una experiencia subjetiva en el mundo, para convertirse en un acontecimiento objetivado del mundo en la persona; es decir, es el mundo del objeto, del *soma* y de los elementos afines a la *predestinación* y a la *hipnopedia*, el que afecta unilateralmente a la persona, y ya no un intercambio dialéctico de afecciones entre ese mundo externo, objetivado, y el mundo interno, personal, entre la sociedad y la existencia individual, como ocurriría en la época donde no todo está resuelto porque las contradicciones del capitalismo son evidentes. El acondicionamiento biológico y social rompe toda relación dialéctica de los individuos con la sociedad, e instaura, a cambio, una relación mecánica.

La *predestinación socia*l es la primera instancia de subjetivación, de apropiación del cuerpo por el orden social, y por ende de enajenación de la vida. Con la *hipnopedia* el poder entra en la mente y en la conducta de los individuos, para que el actuar de la gente no represente una ruptura en la continuidad ordenada de la sociedad. El *soma*, finalmente, es la mayor expresión de la felicidad enajenada, pues es la felicidad convertida en objeto, ajena y distanciada de aquel que consume la droga y, por lo tanto, sólo consumiéndola puede ser feliz.

En las páginas últimas de la novela, Mustafá Mond recita lo siguiente:

[31] *Ibid*., p. XVIII.

[Hoy] está uno acondicionado de tal suerte que ya no puede dejar de hace lo que tiene que hacer. Y lo que tiene que hacer es, en conjunto, tan agradable […] que no hay en realidad tentaciones que resistir. Y si por una desgraciada casualidad le pasa a uno algo desagradable, siempre queda el *soma* que le permite evadirse de la realidad. Siempre queda el *soma* para calmar su cólera...[32]

La razón logró sistematizar la felicidad y volverla condición natural de la humanidad, de modo que no hace falta más que seguir los pasos ya establecidos para llegar a ser feliz, puesto que existe un manual de la felicidad.

Se es feliz porque este instante de la historia desde su definición es la época de la felicidad. Está prohibido el sufrimiento, la molestia, la tristeza o cualquier sentimiento que haga a un individuo querer seguir moviéndose, devenir y cambiar al mundo. Si se es feliz no hay motivo para transformar la realidad. De esta forma, las utopías han muerto, pues todo cuanto pudo haber sido soñado ya no hace falta más. La realización de la utopía resultó ser una antiutopía, porque la utopía que deja de ser *potencia* para volverse *acto* se destruye, como el Uróboros que se devora a sí mismo al encontrarse consigo.

Sin embargo, en nuestra sociedad actual este análisis no es ajeno. La *predestinación social*, la *hipnopedia* y el *soma*, son metáforas de la actual realidad capitalista, donde la felicidad se encuentra en los objetos que deben ser consumidos. La enajenación de la sociedad a través de esta felicidad se muestra en el hecho de creerse realizado mediante el consumo de una felicidad impuesta por el mercado, debido al acondicionamiento que de alguna forma nos invade. Deseamos entrar a *la fábrica de la felicidad* y salir de ahí un poco de *soma* que nos alegre la vida. Estas metáforas nos hablan desde el experimento teórico de una sociedad futurista que hiperboliza la razón y demás valores del capitalismo, pero que en nuestra contemporaneidad ya no son ajenos estos rasgos.

[32] Huxley, *op. cit.*, p. 137.

La visión teleológica del tiempo presentada por Huxley, donde en el final del horizonte se esconde el mejor de los mundos, donde el presente sólo se asoma en cuanto medio para llegar a un fin más elevado y racional, y donde el trabajo de hoy será fuente de toda riqueza futura, resultó que sólo puede ofrecer una felicidad enajenada, que se despliega de forma totalizadora a través de distintos procesos de subjetivación. La felicidad no le pertenece al individuo, sino que es éste el que pertenece a la felicidad social. La vida se presenta entonces como una historia ya contada, ya resuelta, diluida. La liberación que por tantos años prometió el progreso terminó por arrebatar la misma libertad.

De aquí se desprenden un montón de nuevas preguntas y problemáticas acerca de la felicidad y su posible articulación con la libertad. ¿Acaso nos encontramos frente a una irreparable dicotomía y hay que elegir o una o la otra? ¿La mejor forma de vida es aquella que es feliz o que es libre? ¿Qué significa ser libre ahora y en el fin de los tiempos del progreso? ¿Podemos salir para siempre de la subjetividad y por lo tanto no estar enajenados? ¿Existe la liberación final, la libertad perpetua, o es que ésta sólo surge como instante, en el chispazo efímero de la desubjetivación? La búsqueda de distintas posibilidades de experimentar la felicidad, alternas a la hegemonía temporal del capitalismo, no puede ignorar estas y otras preguntas.

Foucault, en un diálogo acaecido seis meses antes de su muerte en 1984[33], reflexionó acerca del lugar de la libertad dentro de su eje de pensamiento *sujeto-verdad* que desarrolló a lo largo de su vida. Allí hace una distinción, importante para nuestros propósitos, entre procesos de liberación y prácticas de libertad, fundamental para analizar y problematizar el proyecto de una sociedad de clases donde todos sean felices. En dicho diálogo, Foucault dice:

Siempre he desconfiado un tanto del tema general de la liberación, en la medida en que, si no lo tratamos con algunas precauciones y en el interior de determinados límites, se corre el

[33] Michel Foucault, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", *Hermenéutica del sujeto*.

riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alineado o aprisionado…[34]

Los procesos de liberación, siguiendo a Foucault, no son suficientes para lograr formas de existencias comunitarias válidas para una comunidad política. Si bien éstos son necesarios y tienen su espacio, "no pueden por sí solos […] definir todas las formas de prácticas de libertad"[35]. En los procesos de liberación la libertad llega en el final, en la consumación del proceso, de acuerdo a la liberación de una "naturaleza" humana que había sido reprimida.

Si bien es necesario que existan procesos de liberación como condición política para la libertad, como la lucha de un pueblo contra su colonizador o de la clase oprimida contra la opresora, estos procesos no bastan. Hacen falta aún prácticas de libertad, porque a partir de éstas se puede hacer frente a las relaciones de poder que surgen a partir de un proceso de liberación, y resignificarlas desde una perspectiva crítica. La liberación abre un campo a nuevas relaciones de poder que es preciso controlar a través de prácticas de libertad.[36] Éstas implican la posibilidad de decir no a una determinada relación de poder, es decir, implican la posibilidad de resistencia al poder. Y de esta forma, también significan la posibilidad que tiene un sujeto para negar su subjetividad, para promover un proceso inverso a la subjetivación, es decir, de desubjetivación. La libertad se encuentra en el durante, en la praxis política que resiste, y no en el final del proceso. Las prácticas de libertad requieren un constante cuestionamiento crítico sobre las normas de conducta, y por eso abren la puerta a la ética en el sujeto.

Debido a que las relaciones de poder se dan, necesariamente, entre dos sujetos libres, a diferencia del *estado de dominación*[37], donde una de las partes está completamente subsumida a la otra, no es posible concebir esta relación fija e inmóvil, lo cual implica que transformar e invertir la relación de poder es siempre posible,

[34] *Ibid*. p. 107.
[35] *Ibid*. p. 108.
[36] Cf. *Ibid*. p. 110.
[37] Cf. *Ibid*. p. 109.

y por lo tanto también lo es decir no a la forma específica de subjetivación de esa relación de poder. Allí donde existe poder, también existe la posibilidad de resistencia al poder. *Un mundo feliz* es un espacio aparentemente de dominación, pero que finalmente no logra ser absoluto, pues existen, aunque pocos, casos de disidencia[38]. Las prácticas de libertad que se dan más allá del marco de un proceso de liberación, permiten hacerle frente a la relación de poder y la subjetivación, de forma que resultan ser también una afrenta contra la enajenación capitalista.

Esto no quiere decir que se entienda al sujeto como un no-sujeto, como un ser permanentemente desubjetivado y abstraído de las condiciones materiales de existencia, sino más bien aquí nos referimos a las prácticas de libertad como la forma en la que se rompe la subjetividad establecida, para abrir las puertas a otras formas de subjetivación (tal vez más conscientes), para otras posibilidades de ser y existir. Así, no tratamos aquí de hacer otra teoría sobre la liberación al decir que la libertad la encontraremos cuando rompamos las relaciones de poder que mantienen nuestra subjetividad enajenada. No se trata de eso, pues la libertad sólo existe en el breve relampagueo de la desubjetivación, del devenir, del desvanecimiento.

Una libertad definitiva como la que se propone un proceso de liberación no puede más que establecer otras relaciones de poder, no puede más que enajenar a los sujetos al decirnos cuál es la "esencia humana" que ha sido liberada, como lo vemos en el mundo feliz donde se concibe que la mejor forma de existencia humana es aquella que es feliz. Los procesos de liberación no son suficientes, hacen falta las prácticas de libertad que problematicen esas nuevas relaciones de poder.

[38] Hay tres casos notables en la novela: Bernard Marx, Helmholtz Watson y John el Salvaje. Cada uno es disidente del mundo feliz por razones muy particulares, pero al final cada uno se ve enfrentado al orden social. Aquí sólo hemos analizado el caso de Marx, pues el objetivo central del texto no es mostrar los casos de resistencia que la novela ofrece en su régimen de felicidad. Sin embargo, hay que resaltar que estos tres personajes permiten dar cuenta de que allí donde se ejerza poder también hay posibilidad de resistencia.

Desde esta perspectiva, es menester buscar prácticas de libertad que nos permitan apropiarnos de la felicidad para sacarla de la visión progresista del tiempo. Así, si la felicidad detiene el tiempo y hace parar todos los relojes del mundo, como Nietzsche lo anunció, podría significar que la historia ha llegado a su fin, como en *Un mundo feliz*, pero a la vez se podría presentar ante nosotros como una ruptura en la continuidad histórica progresista. Y si la felicidad se presenta de esta forma, como un relámpago que genera un quiebre en la continuidad histórica, que mediante el olvido del que es feliz olvida avanzar (valga la redundancia), ésta se convierte entonces en una posible arma contra el progreso, si la memoria y el olvido logren articularse para saber qué y cuándo olvidar.

Justamente desde Nietzsche se puede empezar a construir una posible noción alterna al tiempo del progreso, y, por consiguiente, una propuesta de felicidad distinta a la felicidad enajenada del capitalismo. Es en su segunda *Intempestiva*, antes citada, donde surge un concepto clave para este propósito: la *fuerza plástica*[39], es decir, conocer los "límites en los que el pasado ha de olvidarse"[40], para así articular lo *histórico* y lo *ahistórico*, el recuerdo y el olvido.

Nietzsche distingue tres tipos fundamentales de historia: la *monumental*, la *anticuaria* y la *crítica*. Las dos primeras se mueven en el terreno de la memoria, mientras que la última en el del olvido. La *historia monumental* es la historia de los grandes momentos y grandes personajes. Su mandamiento es este: "lo que fuera capaz una vez de dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de hombre, ha de estar también eternamente presente, tiene que ser posible eternamente."[41] Si la vida como un monumento fue posible alguna vez, si la felicidad existió en el pasado, eso al menos quiere decir que es posible que vuelva a suceder. La *historia anticuaria*, por su parte, es aquella que mira al pasado para conservar y venerar. Justifica la existencia y da un sentido a la vida, pues esta consideración histórica permite no sa-

[39] Cf. Nietzsche, *op. cit.*, p. 43

[40] *Idem.*

[41] *Ibid*. p. 53.

berse como un producto de la mera arbitrariedad[42]. Sin embargo, ambas historias por sí solas no son suficientes en la búsqueda de una concepción de tiempo alterna al progreso, donde se pueda experimentar la felicidad de forma distinta.

El olvido se vuelve imprescindible para escapar de ese enorme peso que las consideraciones *monumental* y *anticuaria* pueden traer al presente, del exceso de historia, y así tener una consideración *crítica* para con el pasado. Se olvida aquello que merece ser desechado, aquello que si no sale de la memoria se convierte en un peso terrible para la vida, y por lo tanto impide la felicidad. Si hubiese alguien que pudiera recordarlo todo, alguien con una memoria infalible, esa persona estaría impedida para la vida porque su memoria estaría tan ocupada que no habría espacio para la novedad. Estaría atrapada en el pasado, en lo que ya ocurrió y es cognoscible. Estaría, por eso, ajena al presente, al único momento donde se puede ser *vitalmente* feliz. La consideración *crítica* de la historia es aquella que regresa al pasado con martillo en mano, dispuesta a machacar lo indigno de memoria.

Para la construcción de un concepto de tiempo que escape al progreso, de forma que la felicidad no se presente como antítesis de la libertad, tanto el olvido como la memoria cobran importancia. Es ahí, en el juego y confrontación de ambos conceptos, donde escapamos a la enajenación del olvido que Huxley advirtió para el capitalismo. Así, para hacerle frente a la temporalidad lineal capitalista y a la enajenación de la felicidad a través del consumo de mercancías, proponemos la articulación de la memoria y del olvido como práctica de libertad, porque sólo en el conflicto puede existir la libertad.

Sería necesario, por tanto, hacer chocar la felicidad del olvido y la angustia de la memoria porque sólo en el deseo no satisfecho, en el disgusto, en el conflicto puede entenderse al humano como ser libre y autónomo, que sea vea enfrentado a las dificultades de su propia vida. A través de decidir qué olvidar y qué recordar, qué destruir y qué conservar, se puede aspirar a una nueva construcción del tiempo alterna al tiempo lineal, progresista y enajenado

[42] Cf. *Ibid*. p. 62.

del capitalismo. A través de estos tres tipos de historia en conjunto la construcción de una felicidad no enajenada y no totalitaria es posible, de forma que encontremos la libertad durante el proceso y no en el final de éste, es decir, en la problematización abierta. Sólo así la felicidad podría presentarse como medio de resistencia para escapar al progreso, para detenerse. Sólo hace falta el contraste, el choque, el conflicto. Hace falta enfrentar la memoria al olvido.

Bibliografía

Adorno, Theodor W., "Prólogo", en Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, trad. Luys Santa Marina, editorial Porrúa, Ciudad de México, 2003.

Foucault, Michel, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", *Historia de la sexualidad I*, trad. Ulises Guiñazú, Siglo Veintiuno, Ciudad de México, 1991.

Foucault, Michel, "Los cuerpos dóciles", *Vigilar y Castigar*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2002.

Foucault, Michel, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.

Huxley, Aldous, *Un Mundo feliz*, trad. Luys Santa Marina, editorial Porrúa, Ciudad de México, 2003.

Marx, Karl, "El trabajo enajenado", en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, editorial Biblioteca Nueva, Madrid, s/a.